

*La crisi filosofica e politica del diritto naturale
nel dibattito tra Helmut Kuhn e Leo Strauss*

CARLO ALTINI

The theme of the discussion between Helmut Kuhn and Leo Strauss on Strauss' book *Natural Right and History* (Chicago 1953) is the philosophical crisis of the theory of natural right in XXth century. Kuhn and Strauss reconstruct two different genealogies of modernity through the critical comparison between the classics (Plato, Aristotle, stoicism, Cicero, St. Thomas) and the modern philosophers of natural right (Hobbes, Locke, Rousseau). Their central end is the criticism of the 'sceptical' philosophies of contemporary age (particularly, historicism) that lay the foundation of the nihilistic and relativistic shift of political philosophy.

Keywords: *historicism, natural right, Aristotle, stoicism, thomism.*

Nel 1956 Helmut Kuhn pubblica, sulle pagine della rivista *Zeitschrift für Politik*, una lunga recensione critica dell'opera *Natural Right and History* di Leo Strauss, apparsa anche in traduzione tedesca.¹ Alle obiezioni storiche e teoriche mosse da Kuhn, Strauss risponderà con una lettera non datata (ma sicuramente risalente agli anni 1956-1958), che sarà pubblicata solo nel 1978, dopo la morte di Strauss avvenuta nel 1973, per esplicita volontà dello stesso Kuhn.² Non era questa la prima volta in cui Strauss e Kuhn si incontravano nei loro percorsi teorici e biografici: amici comuni di Hans-Georg Gadamer, entrambi avevano recensito, nei primi anni Trenta, la terza edizione (1932) di *Der Begriff*

¹ Cfr. L. Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953; Id., *Naturrecht und Geschichte*, Koehler, Stuttgart 1953; H. Kuhn, *Naturrecht und Historismus*, in «Zeitschrift für Politik», 3, 1956, n. 4, pp. 289-304.

² Cfr. L. Strauss, *Letter to Helmut Kuhn*, in «The Independent Journal of Philosophy», 2, 1978, pp. 23-26. A seguire queste brevi note sul rapporto tra Strauss e Kuhn viene resa disponibile la traduzione italiana di questa lettera, a cura di chi scrive. Le notazioni tra parentesi quadre sono del curatore. Colgo l'occasione per ringraziare Silvia Battelli per l'aiuto ricevuto nel lavoro di traduzione.

des «*Politischen*» di Carl Schmitt proponendone – pur in presenza di radicali critiche – lo «sganciamento» dall'interpretazione in chiave «esistenzialista» che correntemente ne veniva data in Germania.³ Non si può tuttavia affermare che tra i due pensatori esistesse un identico ambito di discorso: non a caso, la distanza tra i loro rispettivi percorsi è dimostrata anche dalla discussione che si è svolta proprio in occasione della pubblicazione di *Natural Right and History*. Infatti, al centro della discussione di Strauss e Kuhn non si trova tanto l'impianto generale del volume straussiano, quanto un settore particolare – seppur importante – di esso, quello dedicato in particolare alla filosofia di Aristotele e alla tradizione aristotelico-tomistica in merito alla teoria del diritto naturale. Kuhn si concentra sostanzialmente sulla lettura che Strauss fornisce dell'aristotelismo, tralasciando non solo il cuore vero e proprio del volume straussiano (il confronto tra giusnaturalismo antico e moderno), ma anche l'altro tema al centro dell'argomentazione di Strauss, il rapporto tra scienza naturale e filosofia politica nel mondo moderno. Nella sua risposta, Strauss si attiene alla linea scelta da Kuhn, rispondendo direttamente alle obiezioni sollevate dal filosofo cattolico tedesco, ma sostanzialmente evitando di ampliare il raggio delle tematiche in esame (senza soffermarsi, per esempio, sul significato epocale del «rovesciamento» dell'aristotelismo compiuto da Hobbes).

Nel suo saggio critico, Kuhn prende spunto da una riflessione filosofica sulla politica europea per tentare un'analisi della situazione spirituale dell'epoca presente:⁴ di fronte al pericolo rappresentato dal blocco

³ Cfr. L. Strauss, *Anmerkungen zu Carl Schmitt «Der Begriff des Politischen»*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 67, 1932, pp. 732-749 (ora in Id., *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*, hrsg. von H. Meier, Metzler, Stuttgart-Weimar 2001); trad. it. *Note sul concetto di politico in Carl Schmitt*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 315-332 (ora in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, trad. it., Einaudi, Torino 1998, pp. 379-399); H. Kuhn, *Besprechung von Carl Schmitt, «Der Begriff des Politischen»*, in «Kant-Studien», 38, 1933, pp. 190-196.

⁴ Indicativo del taglio non 'solo' filosofico, ma anche politico dell'interesse nutrito da Kuhn nella discussione del libro di Strauss sul diritto naturale, è il fatto che lo stesso Kuhn pubblichi questo saggio critico sulle pagine della rivista *Zeitschrift für Politik* e non in quelle della *Philosophische Rundschau*, da lui fondata e diretta con Hans-Georg Gadamer. Del resto il duplice interesse – filosofico da un lato e politico-culturale dall'altro – che muove la ricerca di Kuhn è evidente anche nelle sue cariche accademiche rivestite all'interno delle istituzioni culturali di Monaco di Baviera: professore di Filosofia all'Università e Rettore della *Hochschule für Politische Wissenschaften*. La stessa duplicità di interessi si riscontra nelle sue opere: alcune elaborate con un taglio più marcatamente filosofico, estetico e storico-filosofico (tra cui: *Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Die Runde, Berlin 1934, poi: Kösel, München 1959², trad. it. *Socrate*, Fabbri, Milano 1969; *Encounter with Nothingness. An Essay on Existentialism*, Regnery,

sovietico (e dalle derive totalitarie in genere), i paesi occidentali si trovano nella scomoda situazione di dover difendere principi politici i cui fondamenti filosofici sono stati minati dalle filosofie «scettiche» del Novecento (dallo storicismo all'esistenzialismo, dal positivismo alla filosofia dei valori): l'assenza di tale fondamento vale, in particolare, per la tradizione del diritto naturale, custode di principi politici universali e *attuali* (cioè non relativi ad un futuro utopico o messianico) la cui giustificazione filosofica è però diventata problematica. Di fronte a tale panorama, il cittadino europeo (occidentale) si trova allora costretto a difendere, nella prassi concreta, principi filosofici e spirituali il cui valore universale non riesce a giustificare e in cui dunque non può credere fino in fondo. La crisi dell'Europa, il suo nichilismo filosofico e politico, corrisponde dunque alla crisi di un pensiero incapace di giustificare filosoficamente l'esistenza di un ordine della vita umana, cioè alla crisi di un pensiero che, filosoficamente, si arrende all'ideologia e al relativismo, anche politico, per il quale la rivoluzione di classe è giustificabile tanto quanto il messianismo cristiano o l'avvento di una società dominata dalla tecnica.⁵ La preoccupazione di Kuhn è dunque molto simile a quella di Strauss, anch'egli alle prese con il problema della crisi della filosofia e della politica europea nel Novecento. Comune ai due autori è infatti il rifiuto della deriva storicistica (cioè relativistica) del pensiero filosofico contemporaneo: da questa constatazione si determinano allora le loro critiche delle principali correnti filosofiche, dallo storicismo alla fenomenologia, dall'idealismo trascendentale all'esistenzialismo. Ma comune a entrambi è anche, da un lato, il rifiuto di ogni «scorciatoia» politica per il raggiungimento di una condizione utopica sulla terra; dall'altro lato, la difesa di un'azione politica orientata sul presente e fondata

Hinsdale 1949; *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens*, Mohr, Tübingen 1954; *Wesen und Wirken des Kunstwerks*, Kösel, München 1960, trad. it. *Essenza e vita dell'opera d'arte*, SEI, Torino 1970; *Das Sein und das Gute*, Kösel, München 1962; *Traktat über die Methode der Philosophie*, Kösel, München 1966; *Liebe*, Kösel, München 1975; *Der Weg vom Bewusstsein zum Sein*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981) su alcuni temi fondamentali della metafisica classica rielaborati su un piano logico-ontologico e centrati sulla dimensione etica; altre elaborate con un taglio più marcatamente politico (tra cui: *Freedom Forgotten and Remembered*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1942; *Der Staat*, Kösel, München 1967; *Rebellion gegen die Freiheit*, Kohlhammer, Stuttgart 1968; *Was ist reaktionär?*, Herder, München 1976; *Die Kirche im Zeitalter der Kulturrevolution*, Verlag Styria, Graz 1985; *Ideologie: Hydra der Staatenwelt*, Heymann, Köln 1985) sui fondamenti teoretici e spirituali dei valori politici e della prassi politica, sul destino dello Stato in Europa e sull'essenza dell'autorità. Ma naturalmente questa duplicità di interessi non segue rigidi criteri di bipartizione teorica visto che, al contrario, nelle sue opere emergono in modo evidente e compiuto i fondamenti della sua posizione filosofico-politica ed etico-sociale di matrice cattolica e conservatrice.

⁵ Cfr. H. Kuhn, *Naturrecht und Historismus*, cit., pp. 289 sgg.

sui principi della moderazione e della prudenza, quindi del tutto aliena nei confronti di ogni tentazione rivoluzionaria il cui orizzonte è esclusivamente quello del futuro. Di fronte a questi pericoli, la teoria del diritto naturale diventa, agli occhi di Strauss e di Kuhn, un baluardo di difesa della tradizione culturale e politica europea intorno alle questioni del bene e della giustizia; in una parola, la teoria del diritto naturale diventa l'elemento distintivo della civiltà europea e la risposta alle tendenze nichilistiche e relativistiche del presente. L'archeologia della teoria giusnaturalistica non si presenta dunque come una «semplice» ricerca storico-filosofica, ma come un momento determinante per la difesa dell'universalismo filosofico attraverso il recupero della tradizione politica del giusnaturalismo *metafisicamente* fondato, in cui l'ordine delle cose umane riposa sull'ordine delle cose eterne.

Queste dunque le ragioni – filosofiche e politiche – dell'interesse nutrito da Kuhn nei confronti di *Natural Right and History* di Strauss. Ma, proprio sulla base di queste ragioni comuni, inizia il dissenso tra i due autori in merito alla tradizione del giusnaturalismo – un dissenso il cui fondamento storico si trasforma immediatamente in argomento teorico. In una parola, la distanza tra Strauss e Kuhn è misurabile nella risposta alla domanda: *quale diritto naturale?* La risposta di Strauss è del tutto esplicita: non si tratta certo del diritto naturale moderno inaugurato da Hobbes (e reinterpretato successivamente da Locke, Rousseau e Burke),⁶ visto che esso costituisce la genesi dello storicismo moderno. Per Strauss l'unica teoria filosofico-politica, metafisicamente fondata, in grado di arrestare il declino del pensiero filosofico moderno è quella dei classici greci, in particolare di Platone. Per Kuhn, al contrario, decisivi per la compiuta elaborazione della teoria del diritto naturale sono la tradizione stoica da un lato e la tradizione aristotelico-tomistica dall'altro, nelle quali sono stati per la prima volta compiutamente elaborati i rapporti tra universalità del diritto naturale, mutevolezza del diritto positivo e giustizia delle comunità politiche. Del lavoro di Strauss, però, Kuhn contesta innanzitutto il *metodo*: la disputa tra «filosofia» e «storicismo» non può infatti avvenire sulla base di una ricostruzione storica, perché essa è essenzialmente una disputa teorica cui Strauss, tuttavia, risponde limitandosi a costruirne una cornice propedeutica. Da questo punto di vista l'archeologia straussiana, che mira a ricostituire l'originario paradigma filosofico della teoria del diritto naturale attraverso il recupero storico-critico dei diversi modelli giusnaturalistici, sarebbe proprio un'estrema concessione al tanto detestato storicismo, nel quale dunque

⁶ Per l'analisi critica svolta da Kuhn in merito alla posizione straussiana sul diritto naturale moderno cfr. *ivi*, pp. 301-303.

si troverebbe irretito lo stesso Strauss nel suo tentativo di coniugare filosofia e storia della filosofia.⁷ Oltre al metodo, Kuhn contesta però, di *Natural Right and History*, anche i risultati; in primo luogo, il disegno straussiano della storia del diritto naturale in termini di una radicale «caduta» e «decadenza», visto che i classici greci rappresenterebbero il momento «assoluto» della storia, nel quale metafisica e politica trovano composizione nella questione del «giusto per natura». ⁸ Kuhn solleva inoltre un'obiezione di principio sulla possibilità di parlare di «diritto naturale» in Platone e Aristotele, visto che, agli occhi del filosofo cattolico, è solo con lo stoicismo e con il tomismo che è filologicamente e concettualmente possibile parlare di «diritto naturale» in senso proprio: da questo punto di vista, anche la tripartizione straussiana all'interno della tradizione del diritto naturale classico (socratico-platonico, aristotelico, tomistico, con il primato attribuito a Platone) entra nel raggio dell'argomentazione critica di Kuhn, che contesta la presenza della terminologia giusnaturalistica nei testi platonici e aristotelici, al contrario del tutto esplicita e filosoficamente rilevante negli stoici (per esempio, in un lettore eminente di questa tradizione, cioè in Cicerone) e in Tommaso.⁹ Ma è soprattutto su Aristotele, e in particolare sull'aristotelismo reinterpretato dalla tradizione tomistica, che il cattolico Kuhn solleva immediatamente le sue argomentazioni critiche contro Strauss (che dunque non sarebbe un allievo di Aristotele, né di Tommaso, ma di Maimonide):¹⁰ da questo punto di vista, agli occhi di Kuhn, non solo la filosofia dello Stagirita di Strauss risulta essere una filosofia decisamente anti-tomistica (e anti-cristiana), ma soprattutto l'interpretazione tomistica della filosofia aristotelica data da Strauss sarebbe per Kuhn imprecisa e fuorviante (con particolare riferimento alla questione dell'immutabilità o della mutevolezza del diritto naturale intorno al tema «giusto per natura»).¹¹ In parti-

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 292 sgg.

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 294 sgg., 303-304. A questo proposito, il cattolico Kuhn accusa l'«aristotelico» Strauss di utilizzare l'immagine di un «cosmo senza storia» (dimenticando, per esempio, l'importanza della rivelazione cristiana per l'elaborazione di un concetto 'aperto' di storia). Il tentativo teorico (e politico) di Kuhn consiste dunque nel tenere aperta l'ipotesi del mutamento storico, senza con ciò svalutare l'idea di diritto naturale (relazione che in Strauss, nell'interpretazione di Kuhn, risulta essere del tutto impossibile).

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 295, 300.

¹⁰ Kuhn individua immediatamente le radici teoriche dell'interpretazione straussiana di Platone e di Aristotele nella *Guida dei perplessi*, citando in modo esplicito (cfr. *ivi*, p. 291 e n) il volume del giovane Strauss dedicato a Maimonide: cfr. L. Strauss, *Philosophie und Gesetz*, Schocken Verlag, Berlin 1935 (ora in *Id.*, *Gesammelte Schriften. Band II*, Metzler, Stuttgart 1997); trad. it. *Filosofia e Legge*, Giuntina, Firenze 2003.

¹¹ Cfr. H. Kuhn, *Naturrecht und Historismus*, cit., pp. 296 sgg. Per una critica neotomistica della filosofia straussiana cfr. E.B.F. Midgley, *Concerning the Modernist Sub-*

colare, Kuhn punta la propria attenzione critica su due questioni poste in *Natural Right and History*, dove, da un lato, Strauss nega la distinzione tomistica tra principi immutabili di diritto naturale e conclusioni mutevoli, ribadendo che in Aristotele le norme di diritto naturale sono valide immutabilmente e universalmente (anche se non nel senso della creazione di una «società universale», comprendente tutti gli uomini e fondata su una legge razionale); e dall'altro nega che nell'insegnamento aristotelico sul diritto naturale sia possibile distinguere tra diritto «politico» e diritto «semplice» (l'unica distinzione legittima in Aristotele, per Strauss, è quella tra diritto naturale e diritto convenzionale, o legale). Kuhn procede alla critica di queste argomentazioni attraverso la citazione di numerosi riferimenti testuali, soprattutto da Cicerone, Tommaso e dall'*Etica Nicomachea*, allo scopo infine di mostrare come sia fuorviante la monolitica tesi straussiana sulla progressiva decadenza della filosofia politica post-platonica. Anche per Kuhn, naturalmente, una delle radici dell'attuale crisi filosofico-politica (esemplarmente rappresentata dallo storicismo) risiede nella crisi della teoria del diritto naturale nella modernità. Egli però nega che il diritto naturale moderno abbia prodotto esclusivamente storicismo e nichilismo, visto che è parte integrante del patrimonio culturale e spirituale europeo, e visto che è alla base della creazione delle più importanti comunità e organismi politici contemporanei, dagli Stati Uniti alla Comunità Europea e alle Nazioni Unite. La soluzione alla crisi del moderno non passa dunque per Kuhn attraverso il completo rovesciamento del diritto naturale moderno, ma attraverso una sua rimodulazione.

Non è qui necessario ripercorrere minuziosamente l'argomentazione storica e teorica che Strauss costruisce in difesa del suo *Natural Right and History* dalle critiche di Kuhn. A seguire queste brevi note, è infatti possibile leggere il testo della lettera che lo stesso Strauss inviò a Kuhn proprio in risposta alla recensione critica pubblicata dal filosofo cattolico nel 1956 sulle pagine della *Zeitschrift für Politik*. Questa lettera, tuttavia, non è importante «solo» in vista della chiarificazione dei temi sin qui sollevati (per esempio, il rapporto tra filosofia e storia della filosofia oppure l'interpretazione del «giusto per natura» in Aristotele e in Tommaso), ma anche in vista di alcune questioni più generali relative all'interpreta-

version of Political Philosophy, in «The New Scholasticism», LIII, 1979, pp. 168-190; J.W. Schall, *Revelation, Reason and Politics. Catholic Reflections on Strauss*, in «Gregorianum», LXII, 1981, pp. 349-365 e 467-498. Sull'interpretazione straussiana di Tommaso cfr. J.W. Schall, *A Latitude for Statesmanship? Strauss on St. Thomas*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 126-145; D. Kries, *Leo Strauss's Understanding of Aquinas's Natural Law Theory*, in «Thomist», LVII, 1993, pp. 215-232; M. Beuchot, *La lay natural en Santo Thomas de Aquino y Leo Strauss*, in «Convivium», 1996, n. 8, pp. 12-23.

zione del pensiero straussiano nel suo complesso. Infatti, due temi si presentano qui come determinanti per la corretta comprensione della critica straussiana alla modernità. In primo luogo, risulta del tutto esplicita la teoria straussiana sull'assenza di direzionalità della storia: la sua critica della filosofia moderna non contiene in sé alcun elemento che possa essere collegato alla tesi di un «destino» della storia – sia esso una forma di «progresso» o di «ritorno» – e cioè alla tesi di una direzione immanente, di un compimento assoluto o di una fine necessaria del processo storico (tema, questo, che sarà ribadito dopo pochi anni anche nell'Introduzione al volume *The City and Man*).¹² Quindi, malgrado si

¹² Contro la tesi sulla direzionalità della storia, Strauss recupera la lezione dei classici greci sull'impossibilità della felicità universale, legata all'impossibilità di un compimento o di un significato della storia. Allo stesso modo, Strauss rifiuta anche qualsiasi forma di nostalgico romanticismo nei confronti del passato: non a caso, allora, anche il recupero della lezione filosofica dei classici per la soluzione dei problemi moderni assume in Strauss il carattere provvisorio di «tentativo»: «Il ritorno alla filosofia politica classica è da un lato necessario, ma dall'altro sperimentale e provvisorio [...]». Non possiamo infatti ragionevolmente aspettarci che una nuova comprensione della filosofia politica classica possa fornirci ricette da utilizzare nel presente, immediatamente [...]. Solo noi che viviamo nel presente possiamo trovare una soluzione ai problemi del presente. Tuttavia, un'adeguata comprensione dei principi elaborati dai classici può essere l'indispensabile punto di partenza per una adeguata analisi della società contemporanea nei suoi peculiari caratteri, analisi che noi dobbiamo elaborare, e anche per la saggia applicazione di questi principi al compito che dobbiamo risolvere» (L. Strauss, *The City and Man*, Rand McNally, Chicago 1964, p. 11). Il «ritorno» di Strauss alle origini della filosofia moderna non è dunque motivato da curiosità antiquarie o erudite, e nemmeno da derive reazionarie, bensì dallo stato di profonda crisi in cui si trova la filosofia contemporanea: la polemica straussiana è diretta contro le due correnti fondamentali del pensiero filosofico tra Ottocento e Novecento, il positivismo sociale e lo storicismo, entrambe impegnate nella svalutazione dell'«immagine naturale del mondo», spesso considerata un'ambigua ibridazione tra il mondo soggettivo delle sensazioni e il mondo oggettivo della scienza. Nell'interpretazione straussiana, la moderna distinzione tra la conoscenza scientifica e la conoscenza naturale produce l'idea di una conoscenza scientifica che, limitandosi ai giudizi di fatto, non può rendere conto dei giudizi di valore; l'idea cioè che conduce a una filosofia politica eticamente neutrale, e che è autocontraddittoria, anche perché non è stato dimostrato che il conflitto tra valori sia una questione insolubile per la ragione umana. Del resto, la concezione dei valori come dipendenti dalla società implica la loro dipendenza dalla storia: le risposte «oggettive» della scienza traggono il loro significato da domande «soggettive», in modo che la stessa scienza si dimostra essere «storica». Le categorie di comprensione teoretica implicano principi di valutazione che sono determinati storicamente: il positivismo si trasforma dunque in storicismo, abbandonando la distinzione tra fatti e valori, proprio perché ogni comprensione teoretica implica *specifiche valutazioni*. Il rifiuto dell'idea di *vita buona* è la necessaria conseguenza del cortocircuito tra relativismo filosofico e assolutismo scientifico: a causa dell'essenziale storicità del pensiero umano, la filosofia cede il passo alla *Weltanschauungslehre*, proprio mentre l'attuale supremazia del positivismo giuridico sulla teoria del diritto naturale dimostra tutti i propri pericoli: «L'esigenza del diritto naturale è palese oggi come

verifichi *di fatto*, nel passaggio tra antico e moderno, una radicale forma di decadenza, non per questo è lecito parlare di una decadenza storicamente necessaria o ineluttabile, né, tanto meno, di una storia che sia, in linea di principio, una storia della decadenza.¹³ Questa considerazione è dunque utile a capire la portata «moderata» dell'antimodernismo di Strauss, che ha sempre considerato la filosofia classica (e non la *polis*) l'unico modello disponibile attraverso cui poter tentare una soluzione della crisi moderna, non solo sul piano dell'utilità pratica, ma anche e soprattutto della verità teoretica.¹⁴

In secondo luogo, con diretto riferimento all'Introduzione di *Natural Right and History*, un breve passaggio della lettera di Strauss sul rapporto tra scienza e filosofia nel mondo moderno mira a declinare in forma teoretica la critica della modernità spesso elaborata da Strauss in forma filosofico-politica: «Si potrebbe affermare che l'idea di filosofia implica direttamente la possibilità del dogmatismo da un lato e dello scetticismo dall'altro. La concezione cartesiana e hobbesiana di un dogmatismo fondato sullo scetticismo radicale deriva dalla coesistenza di dogmatismo e scetti-

lo è stata per secoli, anzi per millenni. Rifiutare il diritto naturale equivale ad affermare che ogni diritto è diritto positivo, e questo significa che è prerogativa assoluta dei legislatori e dei tribunali stabilire ciò che è giusto nei vari paesi. Ora, parlare di leggi e decisioni 'ingiuste' è cosa evidentemente sensata e talvolta anche necessaria. Nel pronunciare tali giudizi noi impliciamo che esiste un modello del «giusto» e dell'«ingiusto», indipendente dal diritto positivo e più elevato di esso: un modello di riferimento attraverso cui possiamo giudicare il diritto positivo. Molte persone oggi ritengono che quel modello non sia, nel caso migliore, nient'altro che l'ideale adottato dalla nostra società [...]. Ma, se non esiste modello più elevato dell'ideale della nostra società, noi siamo impossibilitati a stabilire una distanza critica da quell'ideale [...]. Il problema posto dalle contrastanti esigenze della società non può essere risolto, se noi non possediamo una conoscenza del diritto naturale [...]. La nostra scienza sociale si dichiara incapace di aiutarci nella distinzione tra fini legittimi e fini illegittimi, tra fini giusti e fini ingiusti. Una tale scienza è strumentale, e nulla più che strumentale: è nata per servire qualsiasi potere e qualsiasi interesse [...]. Secondo la nostra scienza sociale, noi non possiamo avere conoscenza dei principi ultimi delle nostre scelte, cioè riguardo alla loro validità o mancanza di validità; i nostri principi ultimi non hanno altro fondamento che le nostre arbitrarie, e quindi cieche, preferenze [...]. Se i nostri principi non hanno altro fondamento che le nostre cieche preferenze, sarà permessa qualunque cosa un uomo voglia fare. Il rifiuto odierno del diritto naturale conduce al nichilismo – o meglio, è identico al nichilismo» (L. Strauss, *Natural Right and History*, cit., pp. 2-5; trad. it. pp. 18-20, traduzione modificata).

¹³ A questo proposito, Strauss solleva, nella sua lettera, le proprie obiezioni nei confronti dell'interpretazione fornita da Kuhn del rapporto tra i concetti di tempo e di decadenza in Aristotele.

¹⁴ Sul rapporto tra conservatorismo politico e radicalismo filosofico cfr. L. Strauss, *The City and Man*, cit.; Id., *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, New York 1968; trad. it. *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973; Id., *Xenophon's Socratic Discourse*, Cornell University Press, Ithaca 1970; Id., *The Argument and the Action of Plato's «Laws»*, University of Chicago Press, Chicago 1975.

cismo. «Il dogmatismo fondato sullo scetticismo radicale» non è una prerogativa di Descartes e Hobbes (Locke, Hume e il positivismo); non dobbiamo infatti dimenticare la kantiana «cosa in sé» che condiziona, in quanto tale, la possibilità delle scienze dogmatiche del mondo fenomenico, né la concezione hegeliana della filosofia come «*sich vollbringenden Skepticismus*».¹⁵ In Strauss emerge dunque la convinzione secondo la quale il compito che la scienza moderna si è dato nel corso del tempo risiede nella sostituzione dell'immagine della realtà dettata dal senso comune con l'immagine *scientifica* della realtà (sostituzione evidente nel rapporto tra scetticismo filosofico e dogmatismo scientifico, e soprattutto tra filosofia e scienza, nel mondo moderno). La questione del diritto naturale non viene dunque resa indipendente dalla concreta disponibilità dei modelli di scienza naturale: mentre il diritto naturale classico è legato, nell'interpretazione straussiana, all'esistenza di una concezione teleologica dell'universo, per la quale tutti gli esseri naturali hanno un fine naturale, comprensibile, nel caso dell'uomo, attraverso la ragione, il diritto naturale moderno non è allo stesso modo legato all'esistenza di una concezione non teleologica dell'universo, quanto a quella di una moderna concezione *dualistica* della natura:

Il diritto naturale, nella sua forma classica, è connesso ad una concezione teleologica dell'universo. Tutti gli esseri naturali hanno un fine naturale, un naturale destino, che decide quale genere di operazioni sia buono per essi. Nel caso dell'uomo per discernere queste operazioni è richiesta la ragione: la ragione decide quali cose siano giuste per natura, tenendo sempre presente, come termine di paragone, il fine naturale dell'uomo. La visione teleologica dell'universo, di cui la visione teleologica dell'uomo è una parte, sembrerebbe demolita dalla moderna scienza naturale. Dal punto di vista aristotelico [...] la scelta tra la veduta meccanicistica e la veduta teleologica dell'universo è determinata dalla soluzione che si dà al problema dei cieli, dei corpi celesti e del loro moto. Ora, sotto questo rispetto [...] il dilemma sembra essere stato deciso in favore della concezione non teleologica dell'universo. Da questa grave decisione possono trarsi due conclusioni opposte. Secondo la prima, alla concezione non finalistica dell'universo deve conseguire automaticamente una concezione non finalistica della vita umana. Ma questa soluzione «naturalistica» va incontro a grosse difficoltà: sembra impossibile dare un adeguato conto dei fini umani concepéndoli semplicemente come posti da desideri o da impulsi. Perciò è prevalsa l'altra soluzione. Cioè si è stati costretti ad accettare un fondamentale dualismo, tipico dei tempi moderni, tra una scienza non finalistica della natura e una scienza finalistica dell'uomo. È la posizione che sono stati costretti ad assumere, fra gli altri, i moderni seguaci di san Tommaso: una posizione che sottintende una rottura con la visione d'insieme sia di Aristotele che dello stesso Aquinate. Il

¹⁵ Lettera di L. Strauss a H. Kuhn, *infra*.

dilemma fondamentale in cui ci imbattiamo è dovuto alla vittoria della scienza naturale moderna.¹⁶

Questo moderno dualismo tra scienza non finalistica della natura e scienza finalistica della vita umana non può non avere riflessi immediati sulle concezioni e sulle procedure della filosofia politica moderna, in quanto distinta dalla filosofia politica classica, non fondata su una concezione dualistica della natura. Il problema, presente agli occhi di Strauss fin dai suoi studi spinoziani degli anni Venti,¹⁷ risiede nel confronto tra due opposte forme di scetticismo: quello antico-medievale da una parte, rappresentato dalla tradizione socratico-platonica, e quello moderno dall'altra, con il percorso che va da Descartes a Hegel attraverso Hume e Kant, per sfociare negli esiti nichilistici contemporanei, evidenti in Nietzsche e Heidegger. Nell'interpretazione straussiana, la distinzione radicale tra immagine scientifica e immagine manifesta, cioè tra filosofia «scientifica» e senso comune, fondata sul criterio del dubbio *radicale*, conduce a risultati opposti rispetto a quelli verso i quali conduce lo scetticismo socratico, consapevole che la ricerca della saggezza rende necessario il percorso *dialettico* attraverso le contraddittorie opinioni comuni. Nel rendere indipendente il modello di comprensione scientifica dal modello di percezione naturale, lo scetticismo cartesiano non è che una moderna forma di dogmatismo: non a caso, il problema centrale di Descartes nelle *Meditazioni* consiste nel tentativo di costruire una nuova fondazione *metafisica* della scienza.¹⁸ A partire da questa prospettiva,

¹⁶ L. Strauss, *Natural Right and History*, cit., pp. 7-8; trad. it. pp. 23-24. Secondo Strauss la filosofia moderna rappresenta una forma di dogmatismo scientifico fondato su uno scetticismo filosofico radicale, evidente in particolare nelle *Meditazioni* di Descartes: infatti, il passaggio dalla certezza soggettiva intorno alle idee della mente alla conoscenza oggettiva del mondo reale è un *problema*. È necessario trovare una garanzia per le conseguenze cognitive derivanti dalla certezza del *cogito*: ma queste sembrano riportare il cartesianesimo, come all'interno di un circolo vizioso, da un lato verso il dogmatismo, dall'altro verso lo scetticismo, producendo una oscura confusione tra teoria e prassi: «La radice di tutte le difficoltà filosofiche nella modernità [...] è la perdita della chiara differenza tra teoria e prassi, una perdita che prima conduce alla riduzione della prassi alla teoria (questo è il significato del cosiddetto razionalismo) e poi al rifiuto della teoria in nome di una prassi che ormai non è più comprensibile come prassi» (Lettera di Leo Strauss a Eric Voegelin del 14.3.1950; in *The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin*, in P. Emberley and B. Cooper, eds., *Faith and Political Philosophy*, Pennsylvania State University Press, University Park 1993, p. 66).

¹⁷ Cfr. L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Akademie-Verlag, Berlin 1930 (ora in Id., *Gesammelte Schriften. Band I*, Metzler, Stuttgart 1996); trad. it. *La critica della religione in Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2003.

¹⁸ Agli occhi di Strauss, il rifiuto cartesiano della scienza naturale aristotelica corrisponde alla giustificazione della nuova fisica, fondata su una nuova metafisica e su un

Strauss era giunto a verificare, nelle sue ricerche su Spinoza, che la critica radicale della religione non è il frutto della scienza biblica spinoziana, ma, viceversa, che la critica radicale della religione è il *presupposto*, la condizione di possibilità della scienza biblica stessa: in Spinoza la critica della religione *precede* la fondazione della scienza biblica. In questo senso, nella vittoria del modello moderno di scienza naturale, ha giocato un ruolo rilevante la *fede* che la scienza moderna avesse confutato l'immagine naturale del mondo. Il nuovo concetto di natura tuttavia non può essere il fondamento del nuovo ideale di civilizzazione, dato che la natura «libera da scopi e da valori» non può dire niente intorno agli scopi e ai valori. Nell'interpretazione straussiana diventa dunque decisiva la questione del rapporto tra *scienza* naturale moderna e *ideale* moderno di civiltà, che è il problema alla base non solo di *Natural Right and History*, ma anche di *The Political Philosophy of Hobbes*,¹⁹ in cui Strauss mira a ricostruire la genesi e lo sviluppo della moderna concezione dualistica della natura: la concezione della natura che è il presupposto della filosofia politica di Hobbes è affine, ma non è identica alla concezione della natura che è caratteristica dei suoi scritti scientifici. La sua idea di civilizzazione presuppone, sulla scorta dell'idea di un progresso potenzialmente illimitato della natura umana, che l'uomo possa porsi al di fuori della natura e ribellarsi contro di essa. L'antitesi di natura e volontà umana, che equivale all'antitesi tra corpo e linguaggio, viene nascosta, ma non

nuovo metodo: il tentativo è quello di costruire una nuova forma di razionalità conoscitiva attraverso la radicalizzazione del dubbio sistematico, che dovrebbe costituire un fondamento *certo* del sapere scientifico. Tuttavia, la scoperta di una verità, il *cogito*, non costituisce un sistema di conoscenza della realtà. Su questa via si apre uno dei temi centrali nel dibattito epistemologico moderno, il tema della certezza, relativo alla corrispondenza tra percezione sensibile e realtà fisica: il problema del mondo esterno attraversa infatti tutto il pensiero filosofico e scientifico tra i secoli XVII e XIX. La separazione tra scienza e filosofia ha origine da questa rivoluzione nella fondazione metafisica della scienza: la percezione sensibile non costituisce una forma di accesso alla conoscenza della struttura necessaria della realtà fisica, se non alla luce dei principi elaborati dalla nostra facoltà intellettuale, diventando così un meccanismo mentale attraverso cui si costruisce una *rappresentazione* del mondo che è per certi versi indipendente dai dati forniti dalla percezione stessa (cfr. L. Strauss, *Natural Right and History*, cit., pp. 76-80; trad. it. pp. 87-91). Attraverso l'accettazione dell'ontologia corpuscolare, le teorie della percezione conducono a forme di scetticismo radicale sull'esistenza del mondo esterno: dato che siamo direttamente consapevoli solo dei contenuti e delle forme della nostra mente, le rappresentazioni costituiscono l'unica forma di conoscenza della natura. Non a caso il mondo del quale Kant ha provato l'esistenza è il mondo fenomenico rappresentato, e non il mondo in sé.

¹⁹ Cfr. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1936; trad. it. *La filosofia politica di Hobbes*, in Id., *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977.

risolta, dall'adozione hobbesiana della metafisica materialistico-deterministica: solo un naturalismo incoerente è infatti compatibile con la filosofia politica di Hobbes, il fondamento della quale non è naturalistico, bensì morale. Il *diritto*, inteso da Hobbes nella sua accezione individualistica come fonte della morale e della politica, è infatti qualcosa di diverso tanto dalla legge naturale dei classici, quanto dal naturalismo fondato su semplici inclinazioni e appetiti naturali. Nell'interpretazione straussiana, la filosofia politica di Hobbes deve la propria originalità al particolare punto di vista dal quale guarda la vita umana, e non al moderno metodo scientifico o al meccanicismo: la scienza moderna, nel rinunciare a tutti gli «antropomorfismi», non può contribuire, se non in via indiretta, alla fondazione della morale e della politica.

Lettera a Helmut Kuhn

Prof. Dr. Helmut Kuhn
Schellingstrasse 10
Monaco 22
Germania

[senza data]

Caro Professor Kuhn,

La prego di scusarmi se Le scrivo in inglese, ma la mia calligrafia è di difficile decifrazione e la signora che sta trascrivendo il mio dettato non ha una buona padronanza del tedesco.

Le sono infinitamente grato per avermi inviato la Sua recensione del mio libro. Avevo saputo della pubblicazione della Sua recensione e avevo tentato di procurarmene una copia sia attraverso il mio editore tedesco che per mezzo di una libreria di Heidelberg, ma finora i miei sforzi non avevano avuto esito. Sono estremamente gratificato dai contenuti della Sua recensione, che è la migliore finora pubblicata sul mio libro. È ben più che generosa e, soprattutto, è fondata su una profonda conoscenza del problema di cui mi sono occupato. Io stesso considero il libro come uno strumento propedeutico ai fini di un'adeguata discussione filosofica, e non tanto come un trattato in grado di risolvere definitivamente la questione (cfr. la parte finale dell'Introduzione e del Capitolo Primo). Un tale strumento propedeutico è necessario proprio perché la vera con-

cezione del diritto naturale [*natural right*] è stata completamente oscurata nel corso dell'ultimo secolo. Gli studiosi sono del tutto privi di conoscenza storica [*historical knowledge*] e semplicemente credono alle storie del diritto naturale: per quanto mi è dato vedere, nessuno storico dopo Friedrich Julius Stahl ha affrontato questo tema dal punto di vista filosofico (la storia della filosofia del diritto di Stahl dovrebbe essere ristampata: io ho cercato di convincere il mio editore tedesco a occuparsene, ma non ci sono riuscito. Forse Lei ha la possibilità di discutere la questione con un'altra casa editrice). Poiché, al giorno d'oggi, il diritto naturale viene nella migliore delle ipotesi ricordato come un fatto del passato, anziché essere considerato come un insegnamento vivo, e poiché la fondamentale ambiguità relativa al diritto naturale è causata dalla differenza sostanziale tra giusnaturalismo moderno e premoderno, io ho cercato di scrivere un *précis raisonné* di storia del diritto naturale. Concorro con il Suo giudizio, secondo cui il valore del mio libro risiede principalmente nel suo aspetto storico anziché in quello filosofico, soprattutto perché il Suo giudizio implica che le mie osservazioni storiche non siano irrilevanti sul piano filosofico.

A questo punto, tuttavia, inizia un serio disaccordo tra di noi. Lei afferma che io avrei dovuto discutere lo storicismo utilizzando lo stile della classica disputa, ossia considerandolo come un'atemporale possibilità di errore che solo accidentalmente è comparsa nella nostra epoca. Pur ammettendo che, in qualche misura, i primi due capitoli del mio libro seguono questo procedimento, Lei sostiene che la maggior parte del libro è dedicata alla genesi causale [*causal genesis*] dell'errore, piuttosto che alla sua critica diretta. Tuttavia «occorre dire non solo la verità, ma anche la causa dell'errore» (cfr. *Etica Nicomachea*, 1154a22-26), e la causa dell'errore potrebbe benissimo essere situata negli accidenti (accidenti «storici»: cfr. *Politica*, 1341a28-32). In altre parole, non tutti gli errori hanno lo stesso status: esistono errori primari, e per questo naturali, ma esistono anche errori derivati e «fondati» (*fundierte*). Ho esposto tale differenza nel mio capitolo su Hobbes. Si potrebbe affermare che l'idea di filosofia implica direttamente la possibilità del dogmatismo [*dogmatism*] da un lato e dello scetticismo [*skepticism*] dall'altro. La concezione cartesiana e hobbesiana di un dogmatismo fondato sullo scetticismo radicale deriva dalla coesistenza di dogmatismo e scetticismo. «Il dogmatismo fondato sullo scetticismo radicale» non è una prerogativa di Descartes e Hobbes (Locke, Hume e il positivismo); non dobbiamo infatti dimenticare la kantiana «cosa in sé» che condiziona, in quanto tale, la possibilità delle scienze dogmatiche del mondo fenomenico, né la concezione hegeliana della filosofia come «*sich vollbringenden Skepticismus*». Per tornare allo storicismo, mi sembra che esso costituisca un tentativo di correggere il «dogmatismo fondato sullo scetticismo»

con le sue peculiari «astrazioni» o la sua peculiare distanza rispetto alle questioni primarie (che possono essere affrontate propriamente solo sul piano su cui coesistono il dogmatismo e lo scetticismo) e che, di conseguenza, esso sia «derivativo», cioè si collochi su un livello di secondo grado. Per questo motivo, l'analisi genetica sembra essere particolarmente appropriata.

Se ho capito bene, Lei sospetta che, mentre il mio metodo (inteso come distinto dal mio interesse teorico) è storico, lo stesso mio metodo metta in pericolo il mio interesse teorico e che, nell'oppormi allo storicismo, io stesso resti impigliato in uno storicismo negativo di mia invenzione. Non credo che Lei abbia ragione. Nel considerare Socrate, Platone e Aristotele come i classici del diritto naturale, io non affermo, come farebbe uno storicista, che esista, necessariamente ed essenzialmente, un momento assoluto della storia. Io dico semplicemente che è accaduto che la più chiara esposizione del problema sia stata fornita da questa «triade» di pensatori, praticamente contemporanei – tutto ciò sarebbe potuto accadere in qualunque altro luogo e in qualunque altro momento, e forse tutto ciò è accaduto senza che noi lo sapessimo. Se questa «triade» non avesse ottenuto un tale risultato, altri uomini, ora noti soltanto come loro allievi o epigoni, avrebbero potuto ottenere la stessa scoperta. Nella mia opinione, la «storia» non è, come invece Lei afferma, essenzialmente una «storia della decadenza» [*history of decay*], ma se il diritto naturale classico è superiore al diritto naturale moderno (come anche Lei sembra ammettere), allora una decadenza ha avuto luogo di fatto. Alla fine del Suo articolo Lei cita il «concetto di tempo periodistico-negativo» elaborato da Aristotele che, secondo Lei, è incompatibile con il mio «interesse storico-produttivo». Lei sostiene che il concetto aristotelico di tempo richieda «un *kosmos* senza storia». A mio parere, invece, il concetto aristotelico di tempo richiede un ordine eterno o sempiterno come fondamento di tutti i mutamenti, un ordine che manifesta se stesso in tutti i mutamenti. Aristotele esclude la necessità essenziale del carattere ragionevole di tutti i mutamenti del pensiero e delle istituzioni umane; un tale mutamento è necessario, ma non esiste alcuna necessità per la quale esso debba essere ragionevole o «dotato di significato» [*meaningful*]. Le investigazioni sul pensiero e sulle istituzioni umane, e sulla loro successione (cioè gli studi storici), hanno sicuramente un certo valore anche per Aristotele, che lo ha abbondantemente dimostrato *de facto*, ma tale valore è sempre strettamente subordinato, perché ciò che è essenziale in ultima analisi è soltanto il carattere trans-storico delle cose [*the transhistorical* «*Wesen der Dinge*»].

Secondo Lei, io accetterei il concetto aristotelico di tempo, secondo cui il tempo sarebbe causa di decadenza, e inoltre applicherei questo concetto alla stessa filosofia di Aristotele: per me la dottrina aristotelica

rappresenterebbe la «permanenza», progressivamente intaccata dal mutamento storico. Io però non sono aristotelico perché, senza citare altre ragioni forse più importanti, non mi ritengo soddisfatto dalla teoria dell'eternità dell'universo visibile. Io posso solo dire che le affermazioni di Aristotele e Platone sull'uomo e sulle questioni umane hanno infinitamente più senso delle affermazioni passate o presenti dei moderni. Noto, *en passant*, che la Sua interpretazione della comprensione aristotelica del tempo è decisamente incompleta. In senso stretto, il tempo non è la causa della decadenza, bensì dell'esatto contrario (*Fisica*, 222b25-26); è possibile dunque affermare che il tempo, insieme alla giustizia [*justice*], è lo scopritore, o almeno un buon aiutante, della conoscenza (*Etica Nicomachea*, 1098a22-26).

Passo ora al nostro disaccordo in merito alla storia del diritto naturale. Lei afferma che, «come è noto, la terminologia della dottrina del diritto naturale fu creata solo con lo stoicismo»: Platone non parla assolutamente di diritto naturale e Aristotele lo fa solo incidentalmente (p. 295 della Sua recensione). Inizialmente, mi limito ad osservare che il titolo stesso del mio libro recita «diritto naturale», e non «legge naturale» [*natural law*]. Il diritto naturale (*jus* o *justum naturale*, *physikon dikaion* o *to physei dikaion*) costituisce in realtà un tema importante, e addirittura centrale, sia in Platone che in Aristotele. Per quanto riguarda Platone, faccio riferimento a *Repubblica*, 501b2 (e al suo contesto: questo passaggio deve essere letto insieme a *Repubblica*, 484c8-d3, 597b-d). Da questi passi emerge con chiarezza ciò che Platone intendeva per «diritto naturale» in senso stretto, ossia ciò che è giusto in sé (che equivale all'«idea di giustizia»), e non ciò che è giusto in particolare, a causa dell'agire umano. Allo stesso modo, l'ordine compiuto del miglior regime [*the best polity*] è enfaticamente «conforme alla natura», mentre le disposizioni «vigenti» sembrano essere apparentemente «contro natura» (*Repubblica*, 456c1-2). La vera giustizia del regime descritto nella *Repubblica* dipende dal suo essere «conforme alla natura». Nelle *Leggi*, il legislatore segue «l'ordine naturale» delle cose buone (*Leggi*, 631d1-2): il dominio della prudenza, o legge, è «conforme a natura» (*Leggi*, 690c1-3: rimando anche a *Leggi*, 765e per una chiara spiegazione della relazione tra «natura» e «fine»). L'intera dottrina platonica sull'ordine dell'anima [*order of the soul*] e sull'ordine delle virtù [*order of the virtues*] è la dottrina del diritto naturale, se è vero che «giustizia» non necessariamente significa una delle molte virtù, ma la virtù che comprende tutte le altre (da vedere altresì *Leggi*, 757c3-d5 per quanto riguarda la relazione tra giustizia distributiva e «natura»). Per riassumere, il miglior regime di Platone consiste nell'ordine delle cose umane dettato dal diritto naturale.

Tuttavia, il punto focale del nostro disaccordo riguarda l'interpretazione della dottrina aristotelica del diritto naturale. Cercherò di seguire

la Sua critica punto per punto. Lei sostiene che io riporto l'interpretazione di Tommaso in un modo impreciso e persino fuorviante. Le sarei grato se Lei dimostrasse questa accusa con esempi concreti. Io affermo che Tommaso non concorda con le parole di Aristotele quando lo Stagirita dice che «presso di noi tutto è mutevole», e a maggior ragione lo è il diritto, senza procedere alla distinzione tra il diritto naturale mutevole e il diritto naturale immutabile, distinzione che invece in Tommaso è ben presente: le ragioni delle cose mutevoli, e quindi in particolare del diritto naturale, sono immutabili; «i principi primi della legge naturale» sono immutabili, mentre «le conclusioni vicine ai principi primi» sono mutevoli (cfr. *Commento all'Etica Nicomachea*, 1029 e *Summa Theologica*, 1-2 2.94 a.5.c). L'esempio tomistico da Lei addotto – il furto è sempre ingiusto – non è sufficiente secondo lo stesso Tommaso; *Summa Theologica*, 2 2q. 66a.5, mostra che, se un uomo si trova in una situazione di estremo bisogno, può sottrarre furtivamente agli altri ciò che gli è indispensabile in quella situazione. Tenendo presente questo esempio e altri simili, condivido in un certo modo la Sua posizione, quando Lei afferma che la mia interpretazione del passo aristotelico diverge dall'interpretazione tomistica solo per una sfumatura. Diversamente da Lei, tuttavia, non ritengo che tale differenza vada a invalidare la mia critica dell'interpretazione tomistica; a volte sono proprio le sottili sfumature a svolgere un ruolo cruciale. Ho insistito sulla differenza radicale tra la dottrina tomistica della legge naturale e qualsiasi equivalente aristotelico, perché in Aristotele non troviamo alcuna forma di *synderesis*, ossia nessun *habitus* relativamente ai principi pratici. E, considerando il legame tra *synderesis* e coscienza, tutto ciò significa che Aristotele nega implicitamente la coscienza. Lei è in errore se pensa che un unico passo nel *De Veritate* mi abbia indotto a trarre questa conclusione. Ciò che mi ha guidato è stata una più ampia riflessione sullo status dei principi morali nell'intero insegnamento di Aristotele, comparato con lo status dei principi morali nell'intero insegnamento di Tommaso.

Per il momento, tuttavia, ritorno alla Sua disamina del passo cruciale di Aristotele. Lei ammette che la stessa *Etica Nicomachea* (1134b22) afferma esplicitamente che tanto il diritto naturale quanto il diritto convenzionale [*conventional right*] sono «egualmente o similamente mutevoli». Eppure Lei sostiene che questa affermazione è completamente incomprensibile e che un emendamento minore, ma perfettamente plausibile, di Gioacchino da Fiore risolve la difficoltà: l'affermazione inintelligibile deve essere letta come una domanda. Io non conosco l'emendamento di Gioacchino da Fiore, ma sapevo che Guglielmo di Moerbeke leggeva il testo come Lei suggerisce che debba essere letto, e che Tommaso intendeva l'affermazione in oggetto come una *dubitatio*. Io però contesto che questa lettura alternativa non elimini di per sé la difficoltà. A

cosa mira la Sua soluzione? Il diritto naturale avrebbe la stessa immutabilità e la stessa mutabilità, per esempio, della mano umana: «Per natura, infatti, la mano destra è più forte, eppure è possibile per tutti gli uomini diventare ambidestri». Forse questo significa che il furto è per natura ingiusto ma che, in estreme situazioni, il furto può diventare giusto? Oppure, in termini più generali, che esistono norme [*rules*] di diritto naturale che, in certe condizioni, possono essere giustamente modificate? Tutto ciò significherebbe che non esiste una singola norma di diritto naturale che sia valida immutabilmente e universalmente. Ad ogni modo, l'esempio aristotelico sulla naturale tendenza all'uso umano della mano destra non giustifica la distinzione tomistica tra principi immutabili di diritto naturale e conclusioni mutevoli.

Nei passi immediatamente successivi, Aristotele tratta della specifica mutevolezza [*changeability*] del diritto *convenzionale*, mostrando che questa mutevolezza è una funzione della mutevolezza o della varietà della politica; e tuttavia «esiste un unico regime che è dappertutto conforme alla natura, il regime migliore». Lei presuppone che l'immutabilità del miglior regime dimostri l'immutabilità del diritto naturale.²⁰ Certamente Aristotele non afferma che il regime, che è dappertutto conforme alla natura, sia sempre e dovunque *giusto*; egli afferma che sia sempre e dovunque il *migliore*. Infatti, come spiega nella *Politica*, il miglior regime non è possibile dappertutto e, di conseguenza, non può essere giusto dappertutto: anche se la monarchia è il regime migliore e il più vicino alla divinità, sarebbe un fatto estremamente ingiusto imporre la monarchia ad una popolazione che non possiede una predisposizione naturale verso di essa (*Etica Nicomachea*, 1160a35 ss., *Politica* 1289b40; 1296b24 ss.).

Lei svaluta l'importanza del passo, affermando che la distinzione del diritto in diritto naturale e diritto convenzionale riguarda soltanto il diritto politico [*political right*] come distinto dal «diritto semplice». Presumo che Lei stia pensando a *Etica Nicomachea*, 1134a24-26, ma non vedo come il «diritto semplice» possa significare qualcosa di diverso dal «diritto politico» (per inciso, questa è anche l'opinione di Tommaso: *Commento all'Etica Nicomachea*, 1003). Il «diritto supremo» compare nella *Politica* quale elemento di distinzione rispetto a due errori tipici che riguardano il diritto, cioè il diritto democratico e il diritto oligarchico (cfr. *Politica*, 1280a22, con il contesto). Il «diritto politico» è «diritto semplice» perché la relazione di diritto tra uomini diversi implica la reciproca indipendenza dei soggetti coinvolti in una relazione di diritto; nella misura in cui un essere umano «appartiene» a un altro essere umano,

²⁰ È significativo, a mio giudizio, che Aristotele parli del miglior regime nella discussione del diritto convenzionale, piuttosto che nella discussione del diritto naturale.

egli è privo di indipendenza. Inoltre, il diritto politico è semplicemente diritto perché non mira soltanto a beni subordinati, come lo scambio di beni e servizi, ma anche al comune perseguimento dell'autarchia, ossia della virtù: si tratta quindi della forma più completa di diritto (cfr. *Politica*, 1280b1-2, 1337a22-27). La relazione di diritto tra un cittadino e uno straniero è necessariamente meno completa o ricca. Non intendo dire che questa relazione oltrepassi la distinzione tra giusto e sbagliato, ma che essa sia inferiore, quale relazione di diritto, a quella tra cittadini di eguale dignità (cfr. *Apologia di Socrate*, 30a3-4; Cicerone, *De Officiis*, I 57, 50-51 e 53). Mentre Aristotele distingue tra naturale e convenzionale solo nel caso del «diritto politico», cioè del diritto che vale tra concittadini di sesso maschile, egli non nega l'esistenza del diritto naturale nei confronti degli stranieri e, in particolare, delle città straniere. Dopo tutto, Aristotele non parla di diritto convenzionale, ma di diritto legale [*legal right*] e, strettamente parlando, città diverse non sono soggette alle stesse leggi: una città deve essere «autonoma». Il fatto che Aristotele ammetta il diritto naturale nei riguardi degli stranieri, appare molto chiaramente dal suo insegnamento sulla schiavitù: è ingiusto, e più precisamente è ingiusto per natura, ridurre in schiavitù uomini che per natura non sono destinati alla schiavitù. Mi immagino che anche Lei potrà ammettere questa considerazione. Tuttavia, da tale argomentazione consegue che, se è mutevole persino la forma più elevata e più completa di diritto naturale, allora è mutevole anche la forma meno perfetta di diritto naturale (quella che vale, per esempio, tra città diverse). Inoltre, esaminando il diritto naturale e la sua mutevolezza, io non considero semplicemente la relazione con i nemici stranieri, ma anche la relazione con i nemici interni; e non solo la relazione con i nemici! Io sottolineo la relazione con i nemici stranieri solo perché questo è il caso più ovvio e comune in cui i nobili statisti non sono biasimati per azioni che, in condizioni normali, dovrebbero essere considerate ingiuste.

Apparentemente Lei pensa che, per Aristotele, il diritto naturale risieda in primo luogo nell'equità [*equity*], nella corretta interpretazione della legge scritta [*written law*] di una particolare comunità politica. Io non sono così sicuro di questa interpretazione, anche se sono ben consapevole di avere l'autorità di Tommaso contro di me. A prescindere da come stiano le cose, non esiste alcun dubbio sul fatto che Aristotele ha sviluppato i principi del diritto naturale nel suo insegnamento sulla giustizia commutativa e distributiva [*commutative and distributive justice*] che, nell'essere del tutto indipendenti dai procedimenti dell'attività legislativa, costituiscono i fondamenti della buona legislazione. Tra gli esempi più comuni si possono citare concetti come il giusto prezzo, i salari equi e la condanna dell'usura. Si potrebbe affermare che la parte di giustizia commutativa che riguarda lo scambio di beni è in sé sub-politica (cfr.

Politica 1280b1-12 con l'esistenza di questo tipo di diritto nella città dei porci della *Repubblica*). In ogni caso, il grande tema della giustizia politica naturale rappresenta l'altra faccia della giustizia commutativa, ossia non solo la giustizia punitiva (da qui emerge la distinzione tra trasgressioni colpevoli e innocenti, nonché l'interesse a trovare la giusta proporzione tra i vari tipi di reato e i vari tipi di punizione, ecc.), ma anche e soprattutto la giustizia distributiva, i cui principi costituiscono le norme fondamentali riguardanti l'assegnazione degli onori pubblici e dell'autorità a coloro che ne sono degni.

Lei ritiene che il diritto naturale, inteso nel senso proprio e completo del termine, sia caratterizzato dall'assunzione secondo cui esiste una società universale [*universal society*] comprendente tutti gli uomini, tenuta insieme da una legge universale e razionale che vincola gli uomini in quanto tali: questa concezione fu per la prima volta sviluppata compiutamente dagli stoici. Questa posizione mi è nota e vi ho riflettuto proprio mentre consideravo i passi della *Retorica* e dell'*Etica* che Lei cita in questo contesto (cfr. pp. 300-301 della Sua recensione). Il passo di Platone cui Lei si riferisce non compare però nel *Gorgia*, ma nel *Protagora*, e non è attribuito a Prodicco ma a Ippia, il grande stolto. Inoltre, Ippia non afferma che tutti gli *uomini* sono per natura amici e concittadini, ma lo sono solo coloro che partecipano alla conversazione e i loro simili, ossia i *saggi*. In ogni caso, Platone non credeva nella possibilità di realizzare una società universale, come emerge dal mito del *Politico* e dalla nobile menzogna della *Repubblica*: cfr. 414d-e, con la sostituzione della «terra» [*«earth»*] con «paese» [*«country»*]. Platone tacitamente rifiuta la società universale come soluzione del problema *politico*. Ma è davvero possibile dire che gli Stoici considerassero la società universale come una società *politica*? In realtà, la differenza riguarda qui lo status della provvidenza divina e la questione se i «precetti» universalmente validi possano essere interpretati come leggi a tutti gli effetti. Le opere ciceroniane *De Legibus*, I e *De Re Publica*, III non consentono di stabilire se, da questo punto di vista, il pensiero degli stoici differisse da quello di Platone, perché è necessario distinguere tra l'insegnamento dotto e l'insegnamento popolare della Stoa. In ogni caso, come Lei stesso concede, Platone e Aristotele hanno effettivamente ammesso che esistono obbligazioni [*obligations*] che ogni essere umano ha, come tale, nei confronti dei suoi simili in quanto tali. Tuttavia, essi non pensavano che queste obbligazioni minime costituissero la radice di tutte le obbligazioni: il fine non può essere dedotto dall'inizio.

Lei sembra argomentare nel seguente modo: poiché Aristotele ha riconosciuto la giustizia della schiavitù, egli è in realtà molto lontano dallo spirito che anima il pensiero del diritto naturale. Io al contrario affermo che l'ammissione aristotelica circa la giustizia della schiavitù – o

almeno di un certo tipo di schiavitù – prova che Aristotele era un maestro di diritto naturale perché, secondo lui, solo per natura esiste il diritto di ridurre in schiavitù e trattare certi tipi di uomini come schiavi. Lei non esita a considerare Cicerone e Tommaso come maestri del diritto naturale, ma nemmeno loro rifiutavano la schiavitù come semplicemente ingiusta. È ugualmente assodato come nessun filosofo abbia mai considerato le distinzioni sociali (re, nobili, uomini liberi, schiavi, esiliati, stranieri) come sommamente importanti; la gerarchia sociale [*social hierarchy*] è rispettabile solo nella misura in cui si pone in tollerabile armonia con la gerarchia naturale [*natural hierarchy*]. Il fatto che una tale gerarchia naturale esista oppure no, è argomento di controversia tra il diritto naturale egualitario e non egualitario. La questione non è nemmeno sfiorata dalle osservazioni che esprimono disprezzo per la gerarchia puramente sociale. La gerarchia naturale è chiaramente riconosciuta dalla distinzione tra il saggio e il volgo, che svolge un ruolo molto importante nella dottrina stoica. La vera questione è se gli Stoici si discostassero da Platone e Aristotele affermando che tutti gli esseri umani, compresi gli uomini di evidente stoltezza, potessero diventare saggi. Finora non ho trovato chiare prove sul fatto che essi abbiano effettivamente sostenuto questa affermazione.

Concludo scusandomi per averla annoiata con questa lunga lettera.

I miei più cordiali saluti.
Leo Strauss